Rébellion / Félin identitaire

Dans « Vu de droite », vous aviez analysé l'importance de la théorie gramsciste du « pouvoir culturel » et de l'« hégémonie idéologique ». Aujourd'hui, quel bilan faites-vous de cette proposition sur le plan pratique et l'idée vous paraît-elle toujours d'actualité ? La formulation elle-même de « gramscisme de droite » est-elle toujours adéquate ?

Par ailleurs, un autre élément paraît important, dont toute la portée était difficilement évaluable à l'époque. L'ouverture des archives soviétiques durant les années 90 nous a appris un certain nombre de choses. Ainsi l'historien Stephane Koch, dans « La fin de l'innocence », a montré que pendant que Gramsci écrivait en prison, l'URSS, grâce au réseau d'influence culturelle et idéologique dirigé par Otto Katz et Willy Münzenberg, créait un vaste mouvement de sympathie dans la « société civile » occidentale pour les idées « progressistes ». Ainsi la théorie gramsciste trouvait le complément pratique grâce à un soutien gigantesque de la part de l'Etat soviétique. Les idées que vous défendez ne pouvant probablement pas bénéficier d'un soutien d'une ampleur égale, quelle stratégie adopter afin de gagner la bataille de l'« hégémonie odéologique » ?

Les remarques que vous faites sur le plan historique sont tout à fait justes. Aussi bien n'ai-je jamais soutenu qu'il était possible de faire dans le détail un parallèle avec les conditions particulières qui furent celles dans lesquelles Antonio Gramsci a développé ses théories. Lorsqu'il y a déjà plus de vingt-cinq ans, il m'est arrivé de parler de « gramscisme de droite » — formule qui, à ma grande surprise, a connu un certain succès —, c'était seulement pour moi une façon parmi d'autres de montrer qu'une action politique n'a guère de chance de réussir lorsque l'« esprit du temps » lui est hostile. Historiquement, la plupart des grandes transformations politiques ont cristallisé des aspirations qui leur préexistaient. Ces aspirations résultaient elles-mêmes de la diffusion d'un certain nombre de thèmes, de valeurs, de croyances. L'exemple classique est la Révolution de 1789, interprétée comme l'aboutissement d'une transformation des esprits, d'une évolution des mentalités à laquelle la philosophie des Lumières avait auparavant contribué. Gramsci était conscient de cette articulation, et c'est pourquoi il assignait à ceux qu'il appelait les « intellectuels organiques » la tâche de faire naître une nouvelle culture populaire, jugée nécessaire à l'instauration d'une autre société politique. L'aide qu'ont pu lui apporter les réseaux d'influence mis en place par l'Union soviétique, ou tout simplement l'appareil du parti communiste italien, alors plongé dans la clandestinité, ont pu jouer un rôle dans la mise en œuvre de cette idée, mais n'en ont joué aucun dans sa formulation.

De façon plus générale, ma conviction était que ce qu'on appelle habituellement

la « politique » ne correspond qu'à un aspect assez limité des moyens nécessaires à provoquer de véritables changements. Historiquement parlant, les révolutions « silencieuses » produites par l'avènement et la diffusion de certains systèmes philosophiques ou idéologiques (le cartésianisme, le libéralisme, le kantisme, la croyance au progrès, etc.) ont eu finalement des effets plus durables que bien des révolutions politiques, plus bruyantes ou plus visibles, mais dont il ne reste aujourd'hui plus rien. Mon intention était de souligner l'importance des idées dans l'histoire, et par suite l'importance d'en acquérir soi-même, c'est-à-dire de se structurer mentalement du point de vue théorique. Je réagissais par là contre une certaine tendance à l'activisme, ou contre cette idée sans cesse récurrente selon laquelle l'« urgence » d'une situation justifie qu'on fasse l'économie de toute considération d'ordre théorique.

Cette conviction s'est renforcée chez moi à date plus récente, en voyant se rétrécir de plus en plus le champ des possibilités de l'action politique telle qu'on l'a connue jusqu'ici. Trois facteurs se sont conjugués. D'une part, le resserrement sociologique (l'accession du plus grand nombre à la classe moyenne sous l'effet des compromis sociaux acquis à l'époque fordiste, ainsi que l'homogénéisation relative des modes de vie qui en a résulté) et, parallèlement, le discrédit des extrêmes se sont traduits par un recentrage considérable des partis existants. A l'heure actuelle, ceux-ci ne représentent plus de véritable possibilités d'alternative, mais ne s'opposent plus que sur la meilleure façon d'aménager le système existant. Un phénomène comme celui de la « pensée unique » consacre ce consensus de fait. D'autre part, avec la globalisation, la marge de manœuvre des gouvernements n'a elle-même cessé de se réduire : face aux contraintes planétaires et à la synergie des forces en présence, un parti au pouvoir n'a tout simplement plus la possibilité concrète d'appliquer son programme (à supposer qu'il en ait un) si celui-ci implique un écart trop important par rapport au mode d'organisation dominant. Enfin, il faut tenir compte de la place grandissante de la technoscience dans nos sociétés, et de ses conséquences immédiates dans la vie quotidienne. Depuis déjà bien des décennies, ce ne sont plus les décisions ou les changements politiques, mais les évolutions technologiques (la dernière en date étant Internet) qui transforment concrètement la vie du plus grand nombre.

Dans de telles conditions, on peut évidemment se demander quel peut être aujourd'hui le rôle des idées. Il est clair que raisonner en termes d'« hégémonie idéologique » n'a plus beaucoup de sens à un moment où les idéologies de type classique (ces « grands récits » dont parlait Jean-François Lyotard, qui engendraient autrefois des formes d'engagement de type quasi sacerdotal) ne « fonctionnent » manifestement plus. Mais ce serait à mon avis une grande erreur de croire que les idées ne servent plus à rien. Leur mode d'expression doit seulement se transformer. Nous vivons dans une époque où les innovations se succèdent à une cadence très rapide, où des réalités sociologiques qui paraissaient hier inébranlables

disparaissent les unes après les autres, où toutes les institutions sont en crise. Le sentiment dominant qui en résulte est celui d'un brouillage : perte des repères, perte du sens. Ce dont les gens ont le plus besoin, c'est donc de retrouver des repères — lesquels ne peuvent évidemment plus être ceux auxquels nous avons été habitués. Ce qu'ils veulent, c'est comprendre le monde nouveau où ils se trouvent, comprendre quels en sont les lignes de force et les enjeux. L'intellectuel est quelqu'un qui cherche à comprendre et à faire comprendre. Son rôle demeure donc essentiel, même s'il n'a évidemment plus la possibilité de jouer le rôle de magistère moral ou de porte-parole des sans voix qui fut le sien dans le passé. Mais bien entendu, il ne peut exercer ses capacités d'analyse qu'à la condition d'être lui-même en complète rupture mentale avec le système dominant et de se refuser à devenir un objet du spectacle médiatique.

Vous avez analysé à plusieurs reprises les sources de l'idéologie du travail. Dans un texte repris dans votre livre « Critiques — Théoriques », vous parlez d'un « blocage psychologique et culturel qui interdit le retour à des sociétés qui ne se définiraient pas autour du travail et de la production » (p. 164). Cela signifie-t-il une critique radicale du capitalisme ? Comment envisagez-vous le profil de telles sociétés organisées autour de valeurs étrangères à l'idéologie productiviste ?

La production — ou plus largement l'activité économique — représente l'une des dimensions élémentaires de la vie en société. Qu'elle soit élémentaire ne signifie toutefois pas qu'elle représente la valeur la plus haute. Si l'on observe les sociétés traditionnelles, à commencer par celles de l'antiquité européenne, on constate que ces sociétés, globalement beaucoup moins riches que les nôtres, ont toujours tenu la sphère économique pour la sphère inférieure par excellence. Hannah Arendt est l'une de celles qui l'ont le mieux montré dans le cas des Grecs. Dans la Grèce ancienne, le travail est dévalorisé — et Arendt montre bien que ce n'est nullement parce qu'il existe des esclaves. Il en va de même de tout ce qui a trait à l'échange commercial. Ce n'est pas que la nécessité économique passe inaperçue, c'est au contraire parce qu'elle n'est que cela : une nécessité. En tant qu'elle représente le royaume de la nécessité, dit Aristote, l'économie est étrangère au royaume de la liberté. La liberté ne s'acquiert que par une adhésion à des valeurs plus hautes, et subsidiairement par un mode d'action, l'action politique, qui ne peut s'exercer que dans le cadre de la vie publique. Cete dévalorisation générale des valeurs marchandes s'est longtemps maintenue dans l'histoire de l'Europe. L'avènement de la classe et des valeurs bourgeoises y a mis un terme. Reprenant à l'origine l'idée chrétienne selon laquelle le travail (notion évidemment distincte de l'activité ou de l'action) aurait une valeur morale, la bourgeoisie a fait du travail l'outil par excellence de la production. L'économie, parallèlement, a été opposée au politique dans une aperception inverse de celle qui prédominait auparavant : au lieu que la liberté puisse s'acquérir dans la sphère publique, elle s'est définie comme ce dont on ne pouvait vraiment jouir que dans la sphère privée, c'est-à-dire comme ce qui était

soustrait à la vie publique. Peu à peu, toutes les composantes de la société se sont trouvées engagées dans une véritable fuite en avant : travailler toujours plus, produire toujours plus, consommer toujours plus. La question des finalités n'étant plus posée, la production-consommation est devenue une fin en soi.

Rompre avec l'idéologie du travail, qui est au cœur du système actuel de production, implique donc en effet une rupture radicale avec le capitalisme, plus exactement avec le système de la Forme-Capital, système qui tend à transformer le monde entier en un vaste marché planétaire régi par l'idéologie de la marchandise. Mais cela signifie aussi rompre avec toutes les autres formes de productivisme, avec toute forme de système qui ne connaît que le mot d'ordre du monde de la quantité : toujours plus. Et ici, il faut bien entendu rappeler que Karl Marx n'a nullement rejeté l'analyse en termes de valeur-travail qu'il a trouvée chez Adam Smith ou Ricardo, mais qu'il en a fait au contraire la pierre angulaire de son système.

Sortir du productivisme implique une transformation radicale des mentalités. On en mesure la difficulté à un moment où le règne de la marchandise semble atteindre son apogée. Mais l'apogée est aussi, par définition, le début du déclin. D'un côté, on peut miser sur une certaine lassitude des individus d'être de plus en plus réduits à leur rôle de producteurs-consommateurs : il ne manque pas d'indices donnant à penser que l'aspiration à la qualité, et non à la simple quantité, progresse. En témoignent la vogue de certains thèmes écologistes, la claire conscience des destructions de l'environnement engendrée par une croissance que nul ne tente de réguler, l'idée qu'il vaudrait peut-être mieux pouvoir disposer plus librement de son temps que de chercher par tous les moyens à gagner toujours plus, l'idée qu'à partir d'un certain seuil de richesse globale il serait peut-être plus judicieux de trouver de nouvelles formes de partage plutôt que d'intensifier une concurrence de tous contre tous qui est intrinsèquement destructrice du lien social. Mais on peut aussi miser sur la fragilité structurelle du système dominant. La globalisation d'un système financier désormais dégagé des contraintes de l'espace et du temps accentue sa vulnérabilité : dès à présent, tout le monde pilote à vue sans plus jamais se risquer à faire des prévisions à long terme. A cela s'ajoutent les limitations d'une planète dont l'étendue est par définition finie : si demain les Indiens et les Chinois consommaient comme le font aujourd'hui les Occidentaux, la Terre deviendrait proprement invivable. L'évolution vers des sociétés qui ne se définiraient pas prioritairement autour du travail et de la production peut se faire brutalement ou lentement. Qu'elle soit lente ou rapide, je la crois inévitable.

Dans la préface à la nouvelle édition de « Vu de droite », vous écrivez que la passion « des temps postmodernes sera le désir d'identité ». Comment définissez-vous la postmodernité, quels sont les axes autour desquels elle se déploie ?

Le terme de « postmodernité » est bien entendu équivoque, comme en

témoignent les définitions souvent contradictoires qu'on a pu en donner. Je l'emploie faute de mieux, pour désigner cette sorte d'interrègne où nous nous trouvons, ce moment où un ordre ancien, celui de la modernité, devient visiblement de plus en plus obsolète, tandis que nous ne pouvons qu'apercevoir les contours d'un nouveau « Nomos de la Terre », pour parler comme Carl Schmitt. Sans trop entrer dans les détails, disons que du point de vue politique, toute la modernité s'est ordonnée autour de l'Etat-nation. Celui-ci constituait une unité politique relativement autonome ou autosuffisante. Il était d'autre part producteur de socialité, c'est-à-dire créateur de liens sociaux. Les peuples aspiraient à se constituer en nations pourvues d'un Etat, car vivre à l'intérieur de frontières nationales garantissait le maintien de leur identité commune, le renforcement de valeurs partagées. Cette forme politique est aujourd'hui en train de se défaire, au moins dans les pays occidentaux. Non seulement l'Etat-nation n'est plus producteur de socialité, mais toutes les institutions qui lui servaient de creusets d'intégration se désagrègent. Le capitalisme lui-même n'est plus au service de la puissance nationale, car il s'affirme désormais d'abord au niveau transnational. Les technologies, les systèmes d'information et de production de symboles ou d'images, les marchés financiers, tout comme les problématiques et les défis auxquels nous sommes confrontés, se déploient eux aussi à une échelle nouvelle. Les frontières ne garantissent plus grand chose, puisqu'elles n'arrêtent plus rien. Sur le plan social, l'individualisme triomphe plus que jamais, mais il se double de formes de socialité spontanée d'un type nouveau. Les logiques dominantes ne sont plus les logiques stato-nationales, mais les logiques continentales (celles qui peuvent permettre d'instaurer un monde multipolaire) et, parallèlement, celles des communautés et des réseaux.

Il est tout à fait normal que dans cet univers éclaté, incertain, la question identitaire prenne une importance accrue. Elle se pose au niveau des individus comme au niveau des groupes ou des collectivités. Savoir où je vais implique de savoir qui je suis. Or, quand les repères tendent à disparaître, il est de plus en plus difficile de savoir qui je suis (ou qui nous sommes). Dans le même temps, le vaste mouvement d'homogénéisation de la planète à quoi se résume la globalisation néolibérale provoque en retour des crispations ou des fragmentations inédites, l'affirmation de nationalismes convulsifs ou d'ethnonationalismes « tribaux ». Benjamin Barber a résumé cette dialectique au moyen d'une formule : « Djihad vs. McWorld ». Enfin, à l'intérieur de chaque pays, on voit resurgir des affirmations identitaires, régionalistes ou autres, qui ne se satisfont plus d'être admises ou tolérées dans la sphère privée, mais qui aspirent à une « politique de reconnaissance », c'est-à-dire qu'elles désirent que leur spécificité propre soit reconnue dans la vie publique. C'est en ce sens que j'ai pu dire de l'identité qu'elle était, après la liberté et l'égalité, la grande passion des temps présents.

Le problème est que la notion même d'identité est l'une des plus complexes qui soit. Le simple fait que la préoccupation identitaire fleurisse aujourd'hui montre que

l'identité ne va plus de soi : dans une société traditionnelle, la question de l'identité ne se pose pas, car elle n'a tout simplement pas de sens. L'identité, par ailleurs, se compose toujours d'éléments objectifs et d'éléments subjectifs. Plus les identités objectives se désagrègent ou sont menacées, plus la part subjective de la revendication identitaire grandit. A la limite, c'est le désir d'identité qui tient lieu d'identité. De même, la distinction classique entre identités héritées et identités choisies tend à s'estomper : même les identités héritées deviennent aujourd'hui des identités choisies dans la mesure où c'est seulement en étant acceptées ou revendiquées comme telles qu'elles deviennent agissantes. Dans ces conditions, le grand risque est de ne plus concevoir l'identité que de façon négative, ou encore comme un alibi du refus de l'Autre. Il faudrait ici montrer à la fois en quoi l'identité est une nécessité proprement vitale, et comment elle peut aussi donner naissance à des pathologies qui lui sont propres.

Vous avez écrit que « l'écologie est devenue l'un des grands enjeux de notre temps ». Existe-t-il actuellement une philosophie de l'écologie permettant de fonder une vision du monde pertinente ? Que pensez-vous des mouvements politiques écologistes présents dans le jeu électoral ?

Des mouvements en question, je pense plutôt du mal. Et j'en pense du mal parce que je pense le plus grand bien de l'écologie et de ce que pourrait être un écologisme politique fidèle à sa vocation. Par rapport aux partis de type classique, les écologistes sont en effet les seuls à proposer, non pas seulement de réformer le système en place, mais d'instaurer une autre société. Partant de là, il me paraît d'une extrême naïveté — une naïveté qui se mue aisément en opportunisme — de s'imaginer qu'on puisse changer de société, passer d'une société gouvernée par l'imaginaire de la marchandise et la loi du profit à une société respectueuse des équilibres naturels, ordonnée à des valeurs non marchandes, en se présentant aux élections. Le jeu électoral est de toute évidence conçu pour que seuls puissent y triompher ceux qui, d'une manière ou d'une autre, reconduiront le système en place. Quand on voit, d'autre part, ces mouvements écologistes électoralistes s'associer, pour avoir une chance d'avoir des élus, à des partis qui, comme le PS en France, ont de tout temps été acquis à l'idéal productiviste et à l'idéologie du progrès et qui, de surcroît, ont explicitement capitulé devant les exigences des marchés financiers, on peut légitimement s'interroger sur leur objectif. D'autant que lorsque des représentants des Verts ont été associés au gouvernement, on ne peut pas dire que les revendications écologistes aient été véritablement prises en compte.

Concernant la philosophie de l'écologie, dont il existe aujourd'hui de multiples théoriciens (principalement en Allemagne, dans les pays scandinaves et les pays anglo-saxons), je pense que la bonne position se situe sur une ligne de crête. Deux formes opposées d'écologisme sont à mon avis à rejeter. D'une part l'écologisme « cosmétique », qui se borne à prendre quelques mesures de protection de

l'environnement sans rien changer fondamentalement au système en place. On continue à mettre en œuvre une croissance ininterrompue, tout en prenant à la marge des mesures qui ne font que retarder les échéances. On peut ranger dans cette catégorie le « capitalisme vert » ou le « développement durable », dont Serge Latouche a fait une critique des plus convaincantes. Mais je rejetterai également une autre forme d'écologisme qui, à l'inverse, me semble aller trop loin. C'est celle qui, sous prétexte de mettre radicalement en question l'anthropocentrisme, tend à mettre sur pied d'égalité tout ce qui appartient à la « vie », sur la base d'une conception essentialiste ou idéalisée de la « nature » Je pense pour ma part que défendre la nature et la vie implique au premier chef d'être conscient de la diversité du vivant. Récuser un anthropocentrisme de type cartésien, qui ne voit dans la nature qu'un simple objet pour la maîtrise ou l'appropriation humaine, est parfaitement justifié : la nature n'est pas un objet, la Terre n'est pas un simple cadre de vie ; l'homme et la nature sont pris dans un rapport de mutuelle co-appartenance que les religions « cosmiques » de l'Antiquité ont su remarquablement exprimer. Mais cela ne signifie nullement que l'homme n'occupe pas dans le monde une place qui lui est propre, qu'il n'a pas une spécificité particulière. Une erreur est de croire que l'homme est totalement coupé du reste du vivant ; c'est l'erreur commise dans une perspective morale par la pensée chrétienne, puis dans une perspective utilitaire par l'idéologie moderne. L'erreur inverse consiste à croire que l'homme n'est rien d'autre qu'un vivant « comme les autres ». Une saine philosophie de l'écologie consiste à ne tomber dans aucune de ces erreurs. La pensée de Heidegger me semble avoir apporté à ce propos un éclairage aussi décisif qu'intellectuellement stimulant.

Vous montrez dans votre œuvre l'importance en philosophie politique de Johannes Althusius, penseur allemand du début du XVII[e] siècle, en tant que père fondateur du fédéralisme moderne et du principe de subsidiarité. Si l'on compare ce que vous dîtes de son modèle politique à la réalité des institutions européennes, il semblerait que celles-ci en soient éloignées. Que peut-on souhaiter de l'évolution politique de l'Europe ?

Il y a en effet un abîme entre les idées énoncées et mises en pratique par Althusius et la réalité actuelle de l'Union européenne. Althusius construit la société à partir du bas, par l'élargissement progressif de cercles ou de communautés organiques, qu'il appelle consociationes. Chacun de ces cercles constitue un tout représentant plus que la simple somme de ses éléments constituants, qui ne délègue au niveau supérieur que les tâches ou les responsabilités qu'il ne peut assumer lui-même. C'est le principe de subsidiarité, qui est avant tout un principe de compétence suffisante. La démocratie directe y joue un rôle important, l'idée générale étant que les gens doivent pouvoir traiter le plus possible par eux-mêmes de ce qui les concerne. Dans l'Union européenne, même si le principe de subsidiarité a été mentionné par le traité de Maastricht, c'est exactement l'inverse : tout se décide par le haut, dans le mépris des spécificités locales, à la seule initiative

d'une caste de techniciens et d'experts dont la légitimité démocratique est à peu près nulle. Certains adversaires de l'Europe la dénoncent souvent comme une « Europe fédérale », ce qui me surprend toujours. Il faut ne rien connaître aux principes du fédéralisme, et plus spécialement du fédéralisme intégral (Alexandre Marc), pour porter une telle accusation contre l'Union européenne. Celle-ci fonctionne à bien des égards selon le principe, non de la compétence suffisante, mais de l'omnicompétence manifestée par des directives rigides relevant de la vieille tradition jacobine.

Que peut-on souhaiter de l'évolution politique de l'Europe ? D'abord qu'elle soit effectivement politique. Je veux dire par là que l'Europe doit avoir pour objectif de se construire politiquement, et pas seulement de rechercher son unification en matière de réglementation juridique, économique ou commerciale. Ensuite que cette construction politique se fasse selon de véritables principes fédéralistes : démocratie participative, localisme et subsidiarité. Que le peuple politique européen y représente le véritable pouvoir constituant. Enfin, que le problème des finalités soit clairement posé, l'objectif étant de constituer une puissance continentale autonome associée à un véritable projet de civilisation, susceptible de contribuer à l'instauration dans le monde d'un ordre multipolaire, et non un simple marché « transatlantique », ouvert à toutes les influences extérieures, dépossédé de toute véritable volonté politique comme de toute capacité d'action géopolitique ou géostratégique.

Une telle Europe n'est aujourd'hui, de toute évidence, que de l'ordre du souhait, sinon du vœu pieux. La médiocrité de la classe politique, le règne de l'expertocratie, l'indécision face aux défis les plus cruciaux, l'absence de visée à long terme, la persistance des stratégies en termes d'intérêts strictement nationaux, expliquent que le projet européen soit aujourd'hui politiquement bloqué. L'élargissement hâtif de l'Europe à des pays dont le seul désir est de se placer sous la protection de l'OTAN et de l'Amérique, accroît encore le risque d'impuissance et de paralysie. C'est la raison pour laquelle, à côté de l'Europe souhaitée, il faut envisager l'Europe possible. Dans les circonstances présentes, la seule possibilité me semble résider dans la formation d'un « noyau dur » constitué par les quelques pays qui sont résolus à aller de l'avant. La formation d'un axe Paris-Berlin-Moscou, dont on a vu apparaître les prodromes au moment de la guerre contre l'Irak, serait déjà une étape essentielle, tant la France, l'Allemagne et la Russie sont aujourd'hui complémentaires. Une chose est sûre : les Américains, après avoir longtemps tergiversé, regardent maintenant l'idée d'une puissance européenne comme une menace et sont prêts à tout pour la conjurer. Qu'on le veuille ou non, l'Europe ne pourra pas se faire autrement que contre les Etats-Unis, c'est-à-dire contre le projet d'un monde unipolaire où l'hyperpuissance américaine continuerait à jouer un rôle de gendarme planétaire au service de la logique du capital.

Vous est-il possible d’évaluer la réception de votre œuvre ? Pensez-vous avoir été bien lu ?

Il est difficile de répondre. Pour être honnête, j’ai rarement eu l’impression d’avoir été bien lu : les compliments tout autant que les critiques m’ont trop souvent paru passer à côté de l’essentiel. Quant à la réception de mon œuvre, il est encore plus malaisé de l’évaluer. Compte tenu du climat intellectuel qui règne à Paris, de l’absence à peu près totale de débat qui prévaut dans ce pays, mais aussi de l’archaïsme des mentalités ou de l’inaptitude au travail de la pensée qui domine dans certains milieux, j’ai sans doute aujourd’hui plus de lecteurs en Italie qu’en France. Cela ne me gêne pas. Une fois pour toutes, j’ai résolu de ne pas m’en soucier. J’essaie de faire le mieux possible ce que je crois devoir être fait. Je jette des bouteilles à la mer. On a parfois de bonnes surprises.